COMMUNAUTARIENS vs. LIBERAUX

Alain de Benoist

> *« Le témoignage le plus important et le plus pénible du monde moderne, celui qui rassemble peut-être tous les autres témoignages que cette époque se trouve chargée d'assumer [...] est le témoignage de la dissolution, de la dislocation ou de la conflagration de la communauté » (Jean-Luc Nancy, La communauté désoeuvrée, Christian Bourgois, 1986, p. 11).*

L'idéologie libérale a généralement interprété le déclin du fait communautaire en étroite relation avec l'émergence de la modernité : plus le monde moderne s'imposait comme tel, plus les liens communautaires étaient censés se distendre au bénéfice de modes d'association plus volontaires et plus contractuels, de modes de comportement plus individualistes et plus rationnels. Dans cette optique, la *communauté* apparaît comme un phénomène résiduel, que les bureaucraties institutionnelles et les marchés globaux sont appelés à éradiquer ou à dissoudre. Tout accent mis sur la valeur de la notion même de communauté peut alors s'interpréter, soit comme « survivance » conservatrice, témoin d'une époque révolue, soit comme relevant d'une nostalgie romantique et utopique (rêve d'une « vie simple », d'un « âge d'or »), soit au contraire comme appel à une forme ou une autre de « collectivisme ». Un thème connexe est qu'en échange de l'abandon des anciennes communautés, les citoyens bénéficieront d'une liberté et d'un bien-être accrus, destinés même à s'étendre à l'infini, et dont la réorganisation de la société sous une forme rationnelle et atomisée représente précisément la condition. Toute cette thématique, on le voit, s'ordonne autour des notions de *progrès*, de *raison* et d'*individu*.

Nombreux sont par ailleurs les auteurs qui ont étudié le lien social en référence à la notion de communauté, celle-ci étant opposée le plus souvent à celle de société. La conceptualisation des termes de *Gemeinschaft*, « communauté », et de *Gesellschaft*, « société », est centrale pour la jeune sociologie allemande du début du XXe siècle, depuis le travail fondateur de Ferdinand Tönnies, paru en 1887[1]. On sait que Tönnies met ces deux notions en relation avec deux types distinctifs de volonté, la *Wesenswille* ou « volonté essentielle », naturelle et spontanée, et la *Kürwille* ou « volonté arbitraire », rationnelle et réfléchie. Nuançant cette approche, Martin Buber introduit en 1900 une nouvelle distinction entre l'ancienne « communauté de sang » (*Blutverwandtschaft*) et la nouvelle « communauté choisie » (*Wahlverwandschaft*), tandis que Max Weber utilise la notion de « communautarisation » (ou « communalisation ») pour décrire le processus d'orientation mutuelle qui se produit sous l'effet des sentiments communautaires entre membres d'une politie donnée. La même dichotomie recouvre en partie chez Durkheim l'opposition conceptuelle entre solidarité mécanique et solidarité organique. Elle se prolonge dans les travaux de Georg Simmel, de Helmuth

Plessner[2], de Talcott Parsons, et aussi de Louis Dumont avec le couple holisme-individualisme. Cette opposition est généralement située dans une approche plus diachronique que synchronique. Le déclin de la communauté est d'ailleurs un thème majeur de la pensée des intellectuels conservateurs ou réactionnaires qui contribuèrent à la fondation de la sociologie au XIXe siècle[3].

A date récente, les trois piliers de l’approche critique et purement diachronique de la notion de communauté ont cependant paru se lézarder. L'idéologie du progrès est la plus atteinte, dans la mesure où les promesses dont elle était porteuse n'ont tout simplement pas été tenues. Le choc produit par les totalitarismes du XXe siècle, la notion de *limite* mise en vogue par la diffusion de l'écologisme, l'extension apparemment irrésistible du chômage même en période de croissance, le malaise qui résulte du fait que le niveau de vie promis n'est jamais aussi élevé que l'espère le plus grand nombre et qu'au surplus l'aisance matérielle ne dispense par elle-même aucun *sens* à la présence au monde, tous ces phénomènes font que l'avenir inspire désormais plus d'inquiétudes que d'espoirs[4].

A cette crise de l'idéologie du progrès s'en ajoute une autre, touchant la raison pure et l'individu abstrait. Non seulement le courant postmoderniste conteste généralement l'omnipotence de la raison, mais un adversaire de ce courant comme Jürgen Habermas rejette lui-même la notion de raison transcendantale telle que la concevaient les Lumières et tente d'en faire une « chose du monde », l'idéologie de la raison devant alors être redéfinie en relation avec la finitude humaine, ce qui implique de reconnaître la nature historique du sujet connaissant[5]. (C'est de cet effort pour « sauver » la raison qu'est née sa théorie de la raison communicationnelle). Derrida, de son côté, montre que la raison est encastrée dans les formes de vie et l'incommensurabilité des jeux de langage. Hans Georg Gadamer n'est pas moins critique envers le rationalisme des Lumières et ce qu'il appelle le « préjugé contre les préjugés ». Repoussant à la fois la dichotomie sujet-objet et l'idée que la réflexion sur soi peut transcender le contexte social-historique, il rompt du même coup avec l'opposition classique entre raison et préjugé (ou raison et tradition) et affirme que la volonté d'en finir avec les « préjugés » reflète elle-même un préjugé fondamental dans lequel réside toute l'essence des Lumières. Montrant que la raison ne saurait être comprise comme ce par quoi l'homme se libère de son contexte social-historique, il définit les préjugés « légitimes » comme des *préjugements* destinés à faciliter la compréhension herméneutique comme mode primordial de la présence humaine au monde[6].

Parallèlement, toute une série de doctrines et de philosophies contemporaines mettent l'accent sur la contextualité de la connaissance et de la normativité, soit dans une optique explicitement anti-universaliste, soit au nom d'une approche pluraliste, qui dérive d'ailleurs parfois vers le relativisme. Cette insistance sur le « contexte » était déjà présente dans les critiques adressées par Hegel (*Phénoménologie de l'esprit*) à la philosophie morale de Kant, comme dans les

objections opposées par Dilthey à la philosophie hegelienne de l'histoire. On la retrouve chez des anthropologues comme Evans-Pritchard ou Malinowski, ainsi qu'en phénoménologie avec la notion husserlienne de *Lebenswelt*, dans la philosophie analytique d'un Searle avec la notion de *background*, ou dans le rôle qu'attribue Wittgenstein aux « jeux de langage ». Un principe du même genre est présent dans la philosophie des sciences avec les notions de « paradigme » (Kuhn), d'« épistémè » (Michel Foucault) ou d'« univers symbolique » (Berger et Luckmann), ainsi qu'en sociolinguistique avec celle de « communauté de langage ».

La dissolution des anciennes communautés avait été accélérée par la naissance de l'Etat-nation, phénomène éminemment *sociétaire* — la société comme perte ou désintégration de l'intimité communautaire — que l'on a pu non sans raison mettre en relation avec l'émergence de l'individu comme valeur. Significativement, la crise du modèle stato-national fait aujourd'hui renaître l'idée de communauté. Mais celle-ci prend des formes et des significations nouvelles. Les communautés n'associent plus seulement les personnes sur la base d'une origine commune ou de caractéristiques héritées par chacun de leurs membres. Dans un monde où se multiplient les tribus, les flux et les réseaux, elles constituent désormais des groupes de types très diversifiés. La définition de ces communautés nouvelles pourrait s'inspirer de celle qu'Otto Bauer, le chef de file de l'austro-marxisme, rejetant aussi bien la conception métaphysique et réactionnaire de la nation que la « conception individualiste-atomiste de la société », appliquait lui-même la nation : « communauté de destin historique » et « produit jamais achevé d'un processus constamment en cours »[7]. La problématique communautaire, enfin, revêt un regain d’acuité dans le cadre d'une interrogation sur le pluralisme et le « multiculturalisme » des sociétés contemporaines, et dans la perspective d'un retour à de petites unités de vie collective se développant à l'écart de grands appareils institutionnels, bureaucratiques ou étatiques qui ne parviennent plus aujourd'hui à jouer leur rôle traditionnel de structures d’intégration. Sous ce dernier aspect, la communauté apparaît comme le cadre naturel d'une démocratie de proximité — démocratie organique, démocratie directe, démocratie de base — fondée sur une participation plus active et sur la recréation de nouveaux espaces publics à tous les niveaux, en même temps que comme une façon de résoudre le défi majeur lancé par cette fin de siècle : « comment réussir son intégration et affirmer son identité sans nier la diversité et la spécificité des diverses composantes »[8].

S'imposant comme l'une des formes possibles du dépassement de la modernité, la communauté perd du même coup le statut « archaïque » que lui avait longtemps attribué la sociologie. Elle apparaît moins comme un « stade » de l'histoire, que les temps modernes auraient aboli, que comme une forme permanente d'association humaine qui, selon les époques, gagne ou perd plus ou moins en importance. Max Weber avait déjà vu dans la « communauté » et la « société » des idéaltypes coexistant en proportion variable à l'intérieur de toute politie. Plus récemment,

Jean-Luc Nancy a avancé l'hypothèse selon laquelle la distinction même entre ces deux notions serait un effet de la modernité. La *Gesellschaft* n'aurait pas tant succédé à la *Gemeinschaft* — laquelle n'existerait plus dès lors qu'à l'état de « reste » — qu'à un état social antérieur à cette distinction, correspondant à cette *universitas* que Michael Oakeshott opposait précisément à la *societas*[9]. « La *société*, écrit Jean-Luc Nancy, ne s'est pas faite sur la ruine d'une *communauté*. Elle s'est faite dans la disparition ou dans la conservation de ce qui — tribus ou empires — n'avait peut-être pas plus de rapports avec ce que nous appelons “communauté” qu'avec ce que nous appelons “société”. Si bien que la communauté, loin d'être ce que la société aurait rompu ou perdu, est *ce qui nous arrive* — question, attente, événement, impératif — *à partir* de la société. Rien n'a donc été perdu, et pour cette raison rien n'est perdu »[10]. Et plus loin : « La communauté nous est donnée avec l'être et comme l'être, bien en-deçà de tous nos projets, volontés et entreprises. Au fond, il nous est impossible de la perdre. La société peut être aussi peu communautaire que possible, il ne se peut faire que dans le désert social il n'y ait pas, infime, inaccessible même, de la communauté »[11].

C'est dans ce cadre, brossé ici à très grands traits, qu'il faut situer l'apparition et le développement en Amérique du Nord, depuis le début des années quatre-vingt, d'un « mouvement » — en fait un courant de pensée philosophique, moral et politique, accompagné de quelques cristallisations concrètes — qui a déjà provoqué outre-Atlantique d'innombrables débats, mais dont l'Europe, jusqu'à présent mieux informée sur ses principaux concurrents, le courant libéral (John Rawls, Ronald Dworkin) et le courant libertarien (Robert Nozick, Murray Rothbard), ne semble avoir fait que récemment la découverte : le « mouvement » *communautarien*[12].

*

Ce mouvement intellectuel, loin de constituer un ensemble unifié, se présente plutôt comme une constellation dont les trois principaux représentants, les philosophes Alasdair MacIntyre[13], Michael Sandel[14] et Charles Taylor[15], représentent eux-mêmes des pôles sensiblement différents. Autour d'eux (ou à côté d'eux) on peut situer une pléiade d'auteurs isolés, mais dont les travaux ressortissent à des titres divers de la problématique communautarienne, comme Roberto M. Unger, John Finnis, Mary Ann Glendon ou Amitai Etzioni[16]. Dans un troisième cercle, enfin, pourraient prendre place des auteurs comme Robert N. Bellah et ses collaborateurs[17] ou encore Christopher Lasch[18] qui, sans se réclamer directement du communautarisme, en rejoignent au moins sur certains points les préoccupations (critique du « narcissisme » chez Christopher Lasch, de la « tyrannie du marché » chez Bellah). Le cas de Michael Walzer, que l'on associe parfois aux communautarienx, nous semble devoir être mis à part. S'y ajoutent enfin les nombreux livres et articles qui ont à ce jour été consacrés à ce courant de

pensée[19].

« La question centrale de la philosophie politique : quels sont les principes d'association politique qu'il est juste d'établir ?, est une question morale », écrit Charles Larmore[20]. L'objectif du mouvement communautarien est précisément d'énoncer une nouvelle théorie combinant étroitement philosophie morale et philosophie politique. Bien qu'elle ait de toute évidence une portée plus vaste, cette théorie s'est par ailleurs élaborée, d'une part en référence à la situation particulière des Etats-Unis, marquée par une véritable inflation de la « politique des droits », par la désagrégation des structures sociales, la crise de l'Etat-Providence et l'émergence de la problématique « multiculturaliste », et d'autre part en réaction à la théorie politique libérale[21], reformulée au cours de la décennie précédente par des auteurs comme Ronald Dworkin, Bruce Ackerman et surtout John Rawls[22].

Cette théorie libérale se présente, on le sait, comme une théorie des droits (subjectifs), fondée sur une anthropologie de type individualiste. « Le libéralisme est un individualisme, rappelle Serge-Christophe Kolm. La liberté dont il se réclame est celle des individus [...] Non seulement l'individu est sa référence explicative, mais de plus, ce à partir de quoi il explique réside dans des faits individuels (préférences par exemple). L'individu est donc, pour le libéralisme, l'entité légitime tant pour la morale que pour la science »[23]. Cet individualisme se pose en même temps comme un universalisme (individuo-universalisme) en vertu d'un postulat d'égalité reposant sur une définition abstraite des agents. Dans l'optique de l'« individualisme possessif » (Macpherson), chaque individu est considéré comme un agent moral autonome, « propriétaire absolu de ses capacités »[24], dont il use pour satisfaire les désirs exprimés ou révélés par ses choix. L'hypothèse libérale est donc celle d'un individu *séparé*, existant comme un tout complet par lui-même, qui cherche à maximiser ses avantages en opérant de *libres* choix, *volontaires* et *rationnels*, sans que ceux-ci soient censés résulter des influences, des expériences, des contingences et des normes propres au contexte social et culturel dans lequel il vit. L'homme se définit ainsi comme un consommateur d'utilités aux besoins illimités.

Existant comme des touts complets par eux-mêmes, les individus tirent de leur « nature » des droits que la théorie libérale déclare comme tels imprescriptibles et inaliénables. Ce sont des droits « prépolitiques », pour la sauvegarde et la garantie desquels les individus ont un jour décidé de sortir de l'« état de nature » pour « entrer » dans une société qui se définit comme le résultat d’un contrat. Ces droits sont donc à la fois antérieurs et indépendants du fait social. Il en résulte que les intérêts et les fins des individus sont en quelque sorte déterminés par leur seule nature individuelle. Dans cette perspective, aucune appartenance ne saurait évidemment être *constitutive* de l'individu, sous peine de porter atteinte à sa liberté : seules peuvent exister des associations volontaires, contractuelles, résultant de la volonté des agents de poursuivre toujours leur meilleur intérêt. Le caractère inaliénable des droits peut être soutenu de différentes façons, selon que

l’on se réfère à Kant (Roger Pilon), à Locke (Friedrich A. Hayek), à Hobbes (Charles King, James M. Buchanan), et même à saint Thomas (Ayn Rand, Douglas B. Rasmussen). Les libertariens vont jusqu'à parler de « priorité ontologique » des droits sur les préférences, indiquant par là que les droits ne sauraient être aliénés même si leurs titulaires y consentaient au prétexte qu'il en résulterait pour eux une augmentation de leur bien-être, de leur bonheur ou de leur satisfaction. Dans tous les cas, ces droits sont posés comme des « atouts » (*trumps*), dont la prise en compte doit l'emporter sur toute autre considération. Il s'avère par là qu'il n'y a aucune symétrie entre les droits libéraux et les devoirs, car les droits découlent d'une nature humaine qui n'a pas besoin d'autrui pour exister : l'homme a des droits dès l'état de nature, il n'a des devoirs qu'à l'état social. Les droits, en d’autres termes, sont « complets » en eux-mêmes, tandis que les devoirs sont par définition incomplets. On en déduit que l'obligation morale est elle-même purement contractuelle — elle reste toujours placée dans le sillage de l'intérêt personnel du contractant —, et que la société a toujours plus de devoirs envers les individus (à commencer par le devoir de garantir leurs droits) que ceux-ci n'en ont envers elle.

Cette importance donnée aux droits subjectifs explique le caractère « impératif » et *déontologique* (au sens kantien du terme) de la morale libérale : la théorie libérale place le juste (*right*) avant le bien (*good*) et fait découler du juste un certain nombre d'obligations catégoriques liant inconditionnellement tous les agents, quels que puissent être leurs engagements, leurs appartenances ou leurs traits particuliers. Pour les Anciens au contraire, à commencer par Aristote, la morale est « attractive » et *téléologique* : elle ne consiste pas dans des exigences catégoriques, mais dans l'exercice de la vertu. Elle fait partie d'un accomplissement de soi vers lequel les hommes se sentent attirés du fait même de leur *telos*. Le bien (la « vie bonne ») est alors prioritaire, et l'action juste se définit comme celle qui est conforme à ce bien.

Ce débat sur la priorité du juste et du bien (*right vs. good*) est aujourd'hui central dans le débat philosophique, politique et moral qui se déroule aux Etats-Unis[25]. Se référant au célèbre ouvrage de Henry Sidgwick, *The Methods of Ethics*, qui fut l'un des premiers à entamer ce débat[26], Charles Larmore précise que « la valeur éthique peut être définie soit par ce qui s'impose à l'agent, quels que soient ses souhaits ou ses désirs, soit par ce que l'agent voudrait effectivement s'il était suffisamment informé de ce qu'il désire. Dans le premier cas, la notion de juste est fondamentale, dans le second, c'est la notion de bien. Bien entendu, chaque théorie fait également usage de l'autre notion, mais elle l'explique relativement à la notion qu'elle tient pour principale. Si le juste est fondamental, le bien sera ce que désire ou désirerait l'agent dans la mesure où ses actes et ses désirs sont conformes aux exigences de l'obligation. Le bien est donc l'objet du désir juste. Si le bien est fondamental, le juste sera ce que l'on doit faire pour obtenir ce que l'on voudrait effectivement si l'on était correctement informé »[27].

Contestée dans le passé par Hegel et par Schopenhauer, la priorité du juste sur le bien a notamment été affirmée par John Stuart Mill et par Kant, à partir de racines héritées de certaines branches de la théologie chrétienne de la fin du Moyen Age, en particulier du nominalisme de Guillaume d'Ockam. Si la justice se fondait sur une conception singulière du bien, cela reviendrait, selon Stuart Mill, à imposer certaines préférences à certains citoyens, ce qui entraverait la recherche de l'utilité, et selon Kant, à asservir les individus à l'irrationalité, car aucune conception du bien ne peut faire l'objet d'un consensus fondé en raison. Pour Kant, la seule chose qui soit inconditionnellement bonne est la bonne volonté, c'est-à-dire la disposition qui nous pousse à agir en accord le principe moral, indépendamment de toute idée d'accomplissement de soi.

La théorie libérale moderne a repris à son compte cette idée d'une priorité du *juste* sur le *bien*. John Rawls, en même temps qu'il cherche à détacher le projet kantien de son arrière-plan idéaliste, fondé sur la conception transcendantale du sujet — d'où son recours à la fiction méthodique de la « position originelle » —, définit la justice comme « la vertu première des institutions sociales » : le juste se constitue de lui-même, sous l'effet de la volonté de justice, et non par conformité à une quelconque idée du bien, le bien n'étant que la « satisfaction du désir rationnel » manifesté par la personne morale. « Le concept de justice, écrit Rawls, est indépendant du concept de bien et antérieur à lui, au sens où ses principes limitent les conceptions du bien autorisées »[28]. On retrouve la même idée chez Robert Nozick, Bruce Ackerman et Ronald Dworkin. Le lien entre le primat du juste et la conception libérale des droits apparaît alors évident. Les droits découlant de la « nature » des agents, non de leurs mérites ou de leurs vertus, qui ne sont que des attributs contingents de leur personnalité, ils ne peuvent relever que d'une notion abstraite de la justice, non d'une conception préalable du bien ou de la vie bonne.

En référence à ces droits, le juste est censé primer sur le bien à un double titre : en importance (les droits individuels ne peuvent jamais être sacrifiés au bien commun) et d'un strict point de vue conceptuel (les principes de justice qui spécifient ces droits ne peuvent être fondés sur une conception particulière du bien). Rawls écrit ainsi que « chaque personne possède une inviolabilité fondée sur la justice qui, même au nom du bien-être de l'ensemble de la société, ne peut être transgressée »[29]. Robert Nozick affirme lui aussi qu'« il n'existe aucune *entité sociale* dont le bien soit tel qu'il justifie un sacrifice en tant que tel. Il n'y a que des individus, des individus différents, qui mènent des vies individuelles »[30]. La dignité individuelle est un absolu qui ne saurait être sacrifié pour des avantages sociaux présumés ni au nom d’un quelconque intérêt général ou bien commun. La critique de la notion de *bien commun* se relie ici à l'anthropologie individualiste : la société n'est qu'une addition d'individus, c'est-à-dire d'atomes sociaux séparés. « Ce qui justifie les droits, constate Michael J. Sandel, ce n'est pas qu'ils permettent de maximiser le bien-être général ou de promouvoir le bien, mais qu'ils constituent un cadre équitable à l'intérieur duquel les individus et les groupes peuvent choisir

leurs propres valeurs et leurs propres fins, aussi longtemps que ce choix reste compatible avec l'égale liberté des autres »[31].

Le primat du juste sur le bien inspire enfin la théorie selon laquelle l'Etat doit rester *neutre* envers les fins, théorie que l'on retrouve, sous des formes différentes, chez la plupart des auteurs libéraux. Bruce Douglass, par exemple, définit la société libérale comme celle qui « ne préjuge pas de ce que les citoyens doivent être, doivent faire ou doivent croire »[32]. Ronald Dworkin affirme qu'une telle société n'adopte « aucune vue positive particulière sur la finalité de l'existence »[33]. Robert Nozick prend position, lui aussi, pour un gouvernement « scrupuleusement neutre entre les citoyens », Charles Larmore estimant pour sa part que ce postulat de neutralité « est sans doute ce qui décrira le mieux la conception morale minimale du libéralisme »[34].

La justification de cette nécessaire « neutralité » emprunte en général deux formes différentes. Soit on on affirme que nul ne sait mieux que l'individu lui-même où réside son meilleur intérêt, soit on insiste sur le pluralisme social pour en tirer la conclusion que les sociétaires ne pourront jamais s'entendre sur une conception particulière du bien. Le premier argument dérive de la vision kantienne de l'autonomie fondatrice de la dignité humaine, c'est-à-dire de l'égale capacité de chacun à déterminer librement ses fins : toute conception particulière de la vie bonne, c'est-à-dire tout mode de vie concret impliquant une structure spécifique d'activités, de significations et de fins, doit être regardée comme purement contingente, car si elle était constitutive du moi (*self*), l'individu ne pourrait pas faire librement ses choix en se hissant au-dessus des circonstances empiriques. On retrouve ici la conception de l'individu comme atome séparé, dans laquelle le moi est toujours antérieur à ses fins. Cette antériorité du moi sur ses fins signifie que je ne suis jamais défini par mes engagements ou mes appartenances, mais que je peux au contraire toujours prendre vis-à-vis d'eux suffisamment de distance pour déterminer librement mes choix, ce qui n'est justement possible que si je suis un être séparé. C'est cette vision qui trouve son expression dans l'idée d'un Etat conçu comme « cadre neutre »[35]. « Du point de vue de l'éthique fondée sur les droits, écrit Michael J. Sandel, c'est précisément parce que nous sommes essentiellement des individus (*selves*) indépendants et séparés que nous avons besoin d'un cadre neutre, d'un cadre de droits qui se refuse à trancher entre des fins et des objectifs concurrents. Si l'individu (*self*) est antérieur à ses fins, alors le juste doit être antérieur au bien »[36].

Le second argument, qui fait appel à la notion de pluralisme, affirme qu'aucun accord rationnel ne peut s'établir qui permettrait de trancher entre les conceptions concurrentes du bien. On en déduit que, dans une société pluraliste, un Etat qui s'identifierait ou qui privilégierait une conception de la vie bonne plutôt qu'une autre discriminerait entre les citoyens qui adhèrent à cette conception et les autres, et par conséquent ne serait plus capable de traiter tous les sociétaires en égaux. Comme il est impossible de dire objectivement et rationnellement quelle est la

« meilleure » conception de la vie bonne, aucune politie libérale ne peut se fonder sur une idée particulière du bien commun[37]. Inversement, aucun accord sur la nature du bien n'est requis aussi longtemps que les membres de la société s'accordent sur la priorité du droit de chacun à opérer librement ses choix d'une manière compatible avec les choix des autres. Le rôle de l'Etat n'est donc pas de rendre les citoyens vertueux, ni de promouvoir des fins particulières, ni même de proposer une conception substantielle de la vie bonne, mais seulement de garantir les libertés politiques et civiles fondamentales (correspondant au premier principe de Rawls, auquel les libertariens ajoutent le droit de propriété), de façon à ce que chacun puisse poursuivre librement les fins qu'il s'est fixées en référence à la conception du bien qui est la sienne, ce qui n'est possible qu'à la condition d'adopter des principes qui ne présupposent aucune conception particulière du bien[38]. L'Etat doit respecter la diversité des doctrines « compréhensives » (globales) et des systèmes de valeurs aussi longtemps que celles-ci s'avèrent compatibles avec ses principes de justice[39], et se borner à appliquer des règles morales dérivées de la raison commune sans prendre parti entre les conceptions concurrentes du bien. Ses valeurs doivent rester purement procédurales, afin de permettre la coexistence concurrentielle de ces différentes conceptions, tout en empêchant que l'usage que les uns font de leur liberté nuise à l'égale capacité que doivent avoir les autres d'en faire autant. Cette fin procédurale, ajoutent les libertariens, ne correspond nullement à une fin déterminée, mais constitue seulement le cadre dans lequel peuvent s'effectuer les choix individuels[40]. « En d'autres termes, observe Sandel, ce qui fait qu'une société est juste dans l'optique libérale, ce n'est pas son *telos*, ni l'objectif ou la fin vers laquelle elle pourrait tendre, mais bel et bien son refus de choisir à l'avance parmi les fins et les objectifs rivaux »[41]. La conséquence de cette théorie de la « neutralité » de l'Etat, liée à l'idée de gouvernement limité et à la distinction entre sphère publique et sphère privée, est une vision purement instrumentale du politique : le politique n'est porteur d'aucune dimension éthique qui lui soit propre, en ce sens qu'on ne peut en son nom exiger ni même promouvoir aucune conception du bien commun.

*

Face à cette doctrine, le point de départ de la critique communautarienne est avant tout d'ordre sociologique et empirique. Observant les sociétés contemporaines, les communautariens constatent la dissolution du lien social, l'éradication des identités collectives, la montée des égoïsmes et la généralisation du non-sens qui en résulte. Ces phénomènes, selon eux, sont autant d'effets d'une philosophie politique qui provoque l'atomisation sociale en légitimant la recherche par chaque individu de son meilleur intérêt, lui faisant ainsi regarder l'autre comme un rival potentiel ; qui défend une conception anhistorique et désincarnée du sujet, sans voir que les engagements et les appartenances des agents sont aussi constitutifs de leur personnalité (*self*) ; qui provoque, en se réclamant d'un universalisme abstrait, l'oubli des traditions et l'érosion des modes de vie

différenciés ; qui ne voit dans la société, comme le dit Rawls, qu'une « entreprise coopérative fondée sur l'avantage mutuel » et nie l'existence du bien commun[42] ; qui généralise le scepticisme moral sous couvert de « neutralité » et qui, de façon plus générale, reste en fonction même de ses principes nécessairement insensible aux notions d'appartenance, de bien commun et de valeurs partagées.

A la suite d'Allen E. Buchanan et Stephen Holmes, on peut dresser une liste assez précise des reproches que les communautariens adressent au libéralisme, reproches tantôt limités à la seule philosophie politique libérale, tantôt étendus à une conception plus générale (« individualiste ») de l'homme et de la société[43]. Ces reproches sont les suivants. Le libéralisme néglige et fait disparaître les communautés, qui sont un élément fondamental et irremplaçable de l'existence humaine. Il dévalue la vie politique en considérant l'association politique comme un simple bien instrumental, sans voir que la participation des citoyens à la communauté politique est un bien intrinsèque constitutif de la vie bonne. Il est incapable, quand il ne les nie pas, de rendre compte de manière satisfaisante d'un certain nombre d'obligations et d'engagements, tels ceux qui ne résultent pas d'un choix volontaire ou d'un engagement contractuel, comme les obligations familiales, la nécessité de servir son pays ou de faire passer le bien commun avant l'intérêt personnel. Il propage une conception erronée du moi en se refusant à admettre que celui-ci est toujours « encastré » (*embedded*) dans un contexte social-historique et, en partie au moins, *constitué* par des valeurs et des engagements qui ne sont ni objets d'un choix ni révocables à volonté. Il suscite une inflation de la politique des droits, qui n'a plus grand chose à voir avec le droit lui-même (réclamer ses droits, c'est désormais seulement chercher à maximiser ses intérêts au détriment des autres), mais produit un nouveau type de sociétaire, l'« individualiste dépendant » (Fred Siegel), en même qu'un nouveau type de système institutionnel, la « république procédurale » (Michael J. Sandel). Il exalte à tort la justice comme la « vertu première des institutions sociales », au lieu d'y voir un palliatif qui n'a qu'une « vertu de remède » (*remedial virtue*), puisqu'elle s'impose surtout quand les vertus communautaires font défaut[44]. Il méconnaît enfin, du fait de son formalisme juridique, le rôle central que jouent la langue, la culture, les moeurs, les pratiques et les valeurs partagées, comme bases d'une véritable « politique de reconnaissance » (*politics of recognition*) des identités et des droits collectifs.

Pour les communautariens, l'homme se définit donc avant tout comme un « animal politique et social » (Aristote). A partir de là, l'égalité est définie, non comme ce qui reste de l'individu une fois que l'on a fait disparaître tout ce qui le rattache à un contexte social-historique donné, mais comme ce qui peut éventuellement résulter de la libre expression des identités situées et constituées dans ce contexte. Les droits ne sont pas des attributs universels et abstraits, produits par une « nature » distincte de l'état social et qui formeraient par eux-mêmes un domaine autonome, mais l'expression des valeurs propres à des collectivités ou des groupes différenciés (le droit d'un individu à parler sa langue

est indissociable du droit à l'existence du groupe qui la pratique), en même temps que le reflet d'une théorie plus générale de l'action morale ou de la vertu. La justice se confond avec l'adoption d'un type d'existence (la vie bonne) ordonné aux notions de solidarité, de réciprocité et de bien commun. Quant à la « neutralité » dont se prévaut l'Etat libéral, elle est regardée soit comme désastreuse dans ses conséquences, soit plus généralement comme illusoire, car renvoyant implicitement à une conception singulière du bien qui ne s'avoue pas comme telle.

Sur le plan de la méthode intellectuelle, le point de vue communautarien apparaît proche tantôt de l'herméneutique, dans la mesure où les communautariens insistent sur la façon dont les faits sociaux sont toujours « construits » au terme d'un processus d'interprétation, tantôt de certains auteurs de l'Ecole de Francfort (principalement Adorno), voire du pragmatisme d'un Richard Rorty, en raison de son « constructionnisme social » et de l'importance qu'il attache à la notion de solidarité[45]. A la suite de Hegel (Charles Taylor), les communautariens récusent le primat du juste sur le bien et la représentation des individus comme des agents moraux totalement autonomes. Se référant à Aristote (Alasdair MacIntyre), ils affirment qu'on ne peut organiser une société politique donnée sans référence à des fins et des objectifs communs, et que nous ne pouvons nous concevoir nous-mêmes sans nous appréhender d'abord en tant que citoyens.

Nous n'examinerons pas ici les différents aspects de cette critique pour autant qu'elle se rapporte à la question des droits et au problème de l'« anarchie morale » (MacIntyre), à la « politique de la reconnaissance » et à la question de l'identité (Charles Taylor), ou encore au débat sur la « neutralité » de l'Etat et la priorité du juste. Nous insisterons en revanche sur un aspect important de cette critique, qui n'a encore guère été étudié : la théorie du moi (*self*) telle qu'on la trouve principalement formulée dans l'oeuvre de Michael J. Sandel.

La théorie communautarienne se situe clairement dans une perspective « holiste », pour reprendre un terme acclimaté en France par Louis Dumont — auteur que les libertariens américains présentent d'ailleurs volontiers comme un « antimoderne »[46]. La critique de la philosophie libérale du sujet que font les communautariens porte donc avant tout sur l'individualisme. Le libéralisme, on l'a vu, définit l'individu comme ce qui reste du sujet une fois qu'on lui a enlevé toutes ses déterminations personnelles, culturelles, sociales et historiques, c'est-à-dire qu'on l'a extrait de sa communauté[47]. Il postule par ailleurs l'autosuffisance des individus par rapport à la société et soutient que ces individus poursuivent leur meilleur intérêt en faisant des choix libres et rationnels sans que le contexte social-historique dans lequel ils les font pèse sur leur capacité d'exercer leurs « pouvoirs moraux », c'est-à-dire de choisir une conception particulière de la vie bonne. Pour soutenir cette conception du sujet, les libéraux sont donc tenus de regarder comme contingent ou négligeable tout ce qui est de l'ordre de l'appartenance, du rôle social, du contexte culturel, des pratiques et des significations partagées :

lorsqu'il « entre » en société, l'individu n'engage jamais la totalité de son être, mais seulement la part de lui-même qu'exprime sa volonté rationnelle. Pour les communautariens, au contraire, une idée présociale du moi est tout simplement impensable : l'individu trouve toujours la société *déjà là* — et c'est elle qui ordonne ses références, constitue sa manière d'être au monde et modèle ses visées[48]. Sandel insiste sur la façon dont les libéraux exagèrent la capacité du sujet à prendre de la distance vis-à-vis des rôles qui sont les siens. Charles Taylor souligne lui aussi que le moi n'est jamais confronté à la société comme quelque chose qui lui serait extérieur, et que la capacité du sujet à faire des choix ne peut se développer que dans un contexte socioculturel donné.

Du point de vue libéral, cette « décontextualisation » du sujet est le fondement de sa liberté. Les individus ayant des désirs différents, tout principe qui en dérive ne peut être que contingent. Or, la loi morale exige une fondement catégorique, et non pas contingent. Même un désir aussi universel que le bonheur ne peut servir de fondement, car l'idée qu'on s'en fait peut être extrêmement variable. C'est pourquoi Kant fait reposer son système sur l'idée de liberté dans les relations entre les êtres. Le juste, dit-il, n'a rien à voir avec la fin que les hommes ont par nature ou avec les moyens qui permettent de l'atteindre. Son fondement doit donc être recherché en amont de toute fin empirique, en l'occurrence dans le sujet capable de volonté autonome : c'est l'être rationnel lui-même qui est le fondement de l'action morale, et cet être n'est jamais un être en tant que personne particulière, mais un être en tant que participant de la pure raison pratique, c'est-à-dire en tant que sujet transcendantal. « Mais, demande Sandel, qu'est-ce qui me garantit que je *suis* un tel sujet, capable de faire appel à la pure raison pratique ? Eh bien, strictement parlant, *rien* ne me le garantit : le sujet transcendantal n'est qu'une possibilité. Mais c'est une possibilité que je suis tenu de *postuler* si j'entends me considérer comme agent moral libre. Si je n'étais qu'un être totalement empirique, je ne pourrais en effet pas être libre, car l'exercice de ma volonté serait toujours conditionné par mon désir de quelque objet. Tous mes choix seraient des choix hétéronomes, soumis à la poursuite d'une fin donnée. Ma volonté ne pourrait jamais être une cause première, mais seulement la conséquence de quelque cause antérieure, l'instrument d'une quelconque impulsion ou inclination [...] L'idée d'un sujet posé antérieurement et indépendamment de l'expérience, telle que l'exige la morale kantienne, apparaît donc comme non seulement possible mais indispensable, c'est un présupposé nécessaire à la possibilité de la liberté [...] C'est seulement si mon identité n'est jamais liée aux objectifs et aux intérêts que je peux avoir à tout moment que je peux me penser moi-même comme un agent capable de faire ses choix de manière libre et indépendante »[49].

Le problème, pour les communautariens, est que cette liberté « moderne » — liberté « négative », comme le dit Isaiah Berlin[50] —, dans la mesure même où elle se donne comme indépendante de toute détermination, a toutes chances d'être, non seulement formelle[51], mais vide de sens. « Une liberté complète, écrit Taylor, serait un espace vide dans lequel rien n'aurait de valeur, où rien ne vaudrait

rien »[52]. Toute volonté de subordonner la totalité des présupposés de notre situation sociale à notre pouvoir d'autodétermination rationnelle se heurte en effet au fait que l'exigence de libre détermination de soi est elle-même indéterminée : elle « ne peut donner aucun contenu à nos actes en dehors de la situation qui nous assigne des buts, et par là donne une forme à notre rationalité et une inspiration à notre créativité »[53]. « Imaginer une personne incapable d'attachements constitutifs, conclut Sandel [...] ne revient pas à concevoir un agent idéalement libre et rationnel, mais à imaginer une personne totalement dépourvue de caractère et de profondeur morale »[54].

La conception libérale du moi suppose également que l'univers soit vide de sens. « Liée à l'idée d'un individu (*self*) séparé, écrit Sandel, se trouve la vision de l'univers moral que cet individu doit habiter. Contrairement aux conceptions grecque classique et médiévale chrétienne, l'univers de la morale déontologique est un lieu privé de toute signification intrinsèque, c'est un monde “désenchanté” pour reprendre le terme de Max Weber, c'est-à-dire un monde sans ordre moral objectif. C'est en effet seulement dans un univers vidé de tout *telos*, tel que se le représentaient la science et la philosophie du XVIIe siècle, qu'il est possible de concevoir un sujet indépendant et antérieur à ses objectifs et à ses fins [...] Lorsque ni la nature ni le cosmos ne permettent de saisir ou d'appréhender un ordre doté de sens, c'est aux sujets humains qu'il revient de construire par eux-mêmes des significations »[55].

La « position originelle » de Rawls présuppose, elle aussi, cette image « désencombrée » (*unencumbered*) d'un moi dépouillé de tous ses attributs contigents et doté d'une sorte de statut supra-empirique. Elle repose en outre sur l'idée d'une distance permanente entre les valeurs que j'*ai* et la personne que je *suis*. Dans la conception libérale du moi, explique Sandel, dire que je possède telle ou telle caractéristique signifie, d'une part évidemment que cette caractéristique est la mienne et non celle d'un autre, mais aussi qu'il existe néanmoins une certaine distance entre elle et moi : elle est *mienne*, mais elle n'est pas *moi*. Il en résulte que si je perds cette caractéristique, je n'en demeure pas moins le même. Le comportement « rationnel », dans cette optique, sera donc précisément celui qui me portera à raisonner sans tenir compte de toutes les caractéristiques qui sont miennes sans pour autant être moi. C'est ce que veut dire John Rawls quand il affirme que le moi est antérieur aux fins qu'il se donne : la relation entre le moi et ses fins est déterminée seulement par le *choix* que l'individu fait de ses fins. « Aucun rôle, aucun engagement ne peut me définir assez pour qu'il me soit impossible de me comprendre moi-même sans lui. Aucun projet ne peut m'être si essentiel que m'en détourner mettrait en question la personne que je suis. Pour le moi désencombré, ce qui compte par dessus tout, ce qui est le plus essentiel pour nos personnes, ce ne sont pas les fins que nous choisissons, mais notre capacité à les choisir »[56]. Le sujet se voit donc refuser toute possibilité d'être lié à une communauté par des engagements qui seraient antérieurs à ses choix : « Il ne peut appartenir à aucune communauté où son moi lui-même serait en jeu, car une

telle communauté — appelons-la constitutive, et non pas simplement coopérative — engagerait aussi bien l'*identité* que les intérêts de ses membres »[57]. Or, affirme Sandel, une telle conception contredit la perception que nous avons de nous-mêmes. Si le moi préexistait à ses fins, nous devrions par l'introspection pouvoir l'appréhender indépendamment de celles-ci. Pourtant, nous ne nous appréhendons jamais comme abstraction pure. Nous ne le faisons et ne pouvons le faire qu'en relation à des motivations et à des projets que nous savons être constitutifs de nous-mêmes. Et c'est au contraire quand l'individu est « désencombré », qu'il « ne reste en lui rien qui puisse réfléchir sur soi ». La conception libérale du sujet rend donc finalement toute vraie connaissance ou compréhension de soi impossible. Elle interdit tout véritable rapport de soi à soi. Si les limites du moi sont prédéterminées, le moi ne peut en effet rien apprendre de plus à propos de lui-même en atteignant les fins qu'il s'est fixées par ses choix. Le moi *lui-même* est ainsi situé hors d'atteinte de l'expérience, et devient à la limite étranger à lui-même.

A cette conception instrumentale du moi, Michael J. Sandel oppose une conception *constitutive* dans laquelle le moi, loin d'être antérieur aux fins qu'il se donne, est au contraire constitué par des fins qui ne sont qu'en partie l'objet de ses choix. La distance entre les caractéristiques que je possède et la personne que je suis est du même coup abolie : je suis tout ce qui me constitue et je ne peux faire usage de ma raison que sur la base de ce que je suis. Le moi, en d'autres termes, est toujours pris dans un contexte dont on ne saurait l'abstraire. Il est situé et incarné. Dès lors, la communauté n'est plus un simple moyen pour l'individu de réaliser ses fins, ou encore un simple cadre des efforts qu'il déploie pour rechercher son meilleur avantage. Elle est au fondement des choix qu'il effectue, dans la mesure même où elle contribue aussi à former son identité : les institutions, les faits sociaux, les églises, la famille, les systèmes politiques et éducatifs constituent dès l'enfance la personne. Dans cette perspective, écrit Sandel, les individus doivent moins être considérés « comme des sujets séparés ayant certaines choses en commun que comme des membres d'une collectivité donnée ayant tous des traits particuliers »[58].

Il en résulte que le mode de vie social-historique est inséparable de l'identité, tout comme l'appartenance à une communauté est inséparable de la connaissance de soi, et qu'il est impossible d'apprécier à sa juste mesure la valeur d'un mode de vie si l'on n'admet pas que l'influence qu'il exerce est elle-même constitutive de l'identité des agents. Ce qui signifie, non seulement que c'est à partir d'un mode de vie donné que les individus peuvent opérer des choix (y compris des choix opposés à ce mode de vie), mais aussi que c'est encore ce mode de vie qui constitue en valeurs ou en non-valeurs ce que les individus considèrent ou non comme valables. Par exemple, dit Sandel, si j'appartiens à une communauté juive orthodoxe, alors mes choix en matière alimentaire seront prédéterminés par les règles de la *cacherout*. « Autrement dit, précise Charles Larmore, certains modes de vie (coutumes partagées, liens géographiques et linguistiques, orthodoxies

religieuses) forment la notion même de valeur sur laquelle nous nous fondons pour faire les choix qui sont les nôtres. Ces modes de vie sont devenus nôtres, non parce que nous les avons choisis, mais plutôt parce qu'ils constituent les traditions auxquelles nous appartenons »[59].

Si nos rôles, nos appartenances et nos engagements sont constitutifs des personnes que nous sommes, ajoute Michael J. Sandel, « si nous sommes en partie définis par les communautés dont nous faisons partie, alors nous devons également nous trouver impliqués dans les objectifs et les fins qui caractérisent ces communautés »[60]. Idée également présente chez Alasdair MacIntyre, qui propose une conception *narrative* de la personnalité, où le moi est « encastré » dans une histoire de vie ordonnée à un *telos* particulier et indissociable d'une appartenance spécifique. Cette conception narrative, ouverte, implique que le bien des agents ait toujours quelque rapport avec le bien des communautés dont ils partagent l'histoire. « Nous nous appréhendons toujours nous-mêmes comme porteurs d'une identité sociale spécifique, écrit MacIntyre. Je suis le fils ou la fille de quelqu'un, l'oncle ou le cousin de quelqu'un d'autre ; je suis citoyen de telle ou telle ville ; j'exerce tel ou tel métier ou profession ; j'appartiens à tel clan, telle tribu, telle nation. Il s'ensuit que ce qui est le bien pour moi doit également constituer le bien pour qui partage mon rôle »[61]. « Si ouverte qu'elle puisse être, poursuit Sandel, l'histoire de ma vie est toujours encastrée dans l'histoire des communautés dont je tire mon identité — qu'il s'agisse de la famille ou de la cité, de la tribu ou de la nation, du parti auquel j'adhère ou de la cause que je défend. Du point de vue communautarien, ces histoires, ces récits, font une différence *morale*, et pas seulement une différence psychologique »[62].

Sandel distingue avec netteté ce communautarisme « constitutif » du communautarisme « instrumental » ou « sentimental ». Le communautarisme instrumental se borne à souligner l'importance de l'altruisme dans les relations sociales. Le communautarisme sentimental y ajoute l'idée que ce sont les pratiques altruistes qui permettent le mieux de maximiser l'utilité moyenne. Mais ces deux attitudes ne sont pas incompatibles avec la théorie libérale. Le communautarisme « constitutif », au contraire, ne possède aucun caractère optionnel, mais repose sur l'idée qu'il est tout simplement impossible de conceptualiser l'individu en dehors de sa communauté ou des valeurs et des pratiques qui s'y expriment, car ce sont ces valeurs et ces pratiques qui, au départ, le constituent en tant que personne. L'idée fondamentale est alors que le moi est *découvert* beaucoup plus que *choisi*, car par définition on ne peut choisir ce qui est déjà donné. Par suite, la compréhension de soi équivaut à découvrir progressivement en quoi consistent notre identité et notre nature. La question essentielle n'est pas : « Que dois-je être, quel type de vie dois-je mener ? », mais bien : « Qui suis-je ? »[63].

Sandel dit encore que les individus ne sont pas tant par eux-mêmes des êtres de désir ou de besoin, mais qu'ils prennent place dans des communautés qui sont

elles-mêmes des « systèmes de désirs » (et de besoins) hiérarchiquement ordonnés. « Les diverses communautés, écrit-il, peuvent être considérées comme autant de “systèmes de désirs” », en ce sens qu'elles définissent « un ordre ou une structure de valeurs partagées partiellement constitutif d'une identité ou d'une forme de vie commune »[64].

Les communautariens affirment ainsi que tout être humain est inséré dans un réseau de circonstances naturelles et sociales qui constituent son individualité et déterminent, au moins en partie, sa conception de la vie bonne. Cette conception, ajoutent-ils, vaut pour l'individu, non en tant qu'elle résulte d'un « libre choix », mais parce qu'elle traduit des attachements et des engagements qui sont constitutifs de son être. De telles allégeances, précise Sandel, « excèdent les valeurs que je peux maintenir à une certaine distance. Elles vont au-delà des obligations que je contracte volontairement et des “devoirs naturels” que je dois aux êtres humains en tant que tels. Elles sont ainsi faites que je leur dois parfois plus que la justice ne le demande ou même ne l'autorise, non du fait des engagements que j'ai contractés ou des exigences de la raison, mais en vertu même de ces liens et de ces engagements plus ou moins durables qui, pris tous ensemble, constituent en partie la personne que je suis »[65]. Dans cette perspective, nul ne fait de choix à partir d'une liberté absolue, mais tous exercent leur liberté sur la base de ce qui les relie les uns autres[66].

On retrouve évidemment dans cette critique la distinction classique entre la *Sittlichkeit* hegelienne et la *Moralität* kantienne. La *Sittlichkeit* se rapporte aux obligations morales que l'on a envers la communauté à laquelle on appartient, obligations qui se fondent sur les moeurs, les usages et les normes en vigueur dans cette communauté ; la *Moralität*, aux obligations catégoriques qui sont les miennes, non comme membre d'une communauté donnée, mais en tant qu'individu détenteur d'une volonté rationnelle. Dans le premier cas, il n'y a évidemment pas d’opposition entre l'être et le devoir-être, alors que cette opposition surgit aussitôt dans le second, puisque l'obligation catégorique m'impose de réaliser une action morale qui ne se fonde sur aucune contingence empirique. Hegel affirme la primauté de la *Sittlichkeit*, qu'il fait remonter à l'ancienne éthique grecque : la liberté et le bonheur fleurissent lorsque les normes et les fins qui s'expriment dans la vie publique permettent aux membres de la cité d'atteindre leur *telos*. D'où la définition de la communauté comme « substance éthique » et source de vie spirituelle, à quoi Hegel ajoute l'idée que ces normes et ces fins qui sont à l'oeuvre dans la vie publique expriment aussi la structure ontologique des choses[67].

Une communauté authentique n'est donc pas une simple réunion ou addition d'individus. Ses membres ont en tant que tels des fins communes, liées à des valeurs ou à des expériences partagées, et pas seulement des intérêts privés plus ou moins congruents. Ces fins sont des fins propres à la communauté elle-même, et non pas des objectifs particuliers qui se trouveraient être les mêmes chez tous

ou chez la plupart de ses membres. Dans une simple association, les individus regardent leurs intérêts comme indépendants et potentiellement divergents les uns des autres. Les rapports existant entre ces intérêts ne constituent donc pas un bien en soi, mais seulement un moyen d'obtenir les biens particuliers recherchés par chacun d'eux. La communauté, au contraire, constitue un bien intrinsèque pour tous ceux qui en font partie, affirmation que les communautariens présentent soit comme une généralisation psychologique descriptive (les êtres humains ont besoin d'appartenir à une communauté), soit comme une généralisation normative (la communauté est un bien objectif pour les êtres humains)[68]. Comme l'écrit Roberto Unger, « il y a deux façons distinctes de concevoir des valeurs partagées. Dans un cas, le fait que ces valeurs sont partagées résulte de la coïncidence de préférences individuelles qui, même combinées entre elles, conservent tous les traits caractéristiques de la subjectivité individuelle. Dans l'autre, les valeurs partagées sont des valeurs de groupe, qui ne sont ni individuelles ni subjectives. Si l'on part des prémisses de la pensée libérale, les valeurs partagées ne résultent que de l'association provisoire de fins exprimant seulement les préférences subjectives de ceux qui les partagent »[69].

« L'appartenance, observe de son côté Michael Walzer, vaut en proportion de ce que les membres d'une communauté politique se doivent les uns aux autres, et à personne d'autre. Et la première chose qu'ils se doivent consiste à s'assurer de leur sécurité et de leur bien-être communs. Cette constation peut d'ailleurs se renverser : le fait de s'assurer de quelque chose en commun est important parce que cela nous permet de mesurer la valeur de l'appartenance. Si nous n'avions rien à apporter aux autres, si nous ne faisions aucune différence entre membres et non-membres, nous n'aurions aucune raison de constituer et de maintenir des communautés politiques »[70]. Il ne fait alors pas de doute que, pour les communautariens, si l'homme moderne est aujourd'hui sans cesse à la recherche de lui-même, c'est précisément parce que son identité n'est plus *constituée* par rien.

*

De l'avis à peu près unanime de tous ceux qui l'ont étudié, le « mouvement » communautarien est difficilement classable du point de vue politique. Par certains de ses aspects, comme l'importance qu'il attache aux normes « prémodernes » et aux traditions, il paraît proche d'un certain conservatisme républicain. D'un autre côté, cependant, il partage bon nombre d'aspirations politiques du socialisme classique, et le fait qu'il fasse passer les facteurs sociaux avant les déterminations individuelles explique qu'on ait parfois rapproché les travaux de ses représentants des écrits du jeune Marx[71]. « En tant que projet de reconstruction sociale, estime Paul Piccone, le communautarisme n'est lié ni à la gauche ni à la droite. Dans les années trente, il constituait un projet de gauche dont le New Deal a constitué le point culminant, tandis que dans les années quatre-vingt la droite s'en est emparée

pour le traduire dans les succès électoraux qui ont accompagné la “révolution” reaganienne. Aujourd'hui, les deux grands partis font appel à lui et aux valeurs qu'il incarne pour donner un fondement à leurs programmes respectifs »[72]. Michael Walzer a de même pu remarquer que « la critique communautarienne du libéralisme peut renforcer les vieilles inégalités propres au modes de vie traditionnels ou au contraire corriger les nouvelles inégalités dues au marché libéral et à la bureaucratie étatique »[73].

La même ambivalence se retrouve au niveau des hommes. Alasdair MacIntyre est un conservateur d'inspiration aristotélo-thomiste, Roberto M. Unger un « anarchiste » influencé par Nietzsche, Charles Taylor a longtemps appartenu à la gauche radicale, tandis qu'Amitai Etzioni, ancien conseiller de Jimmy Carter et de Bill Clinton, se déclare volontiers « néoprogressiste ». En 1988, Michael Sandel exhortait le candidat démocrate Michael Dukakis à faire de l'idée de communauté l'un des thèmes principaux de sa campagne présidentielle[74]. Quelques années plus tard, l'épouse du président Clinton, Hillary, se prononçait pour une « politique du sens » (*politics of meaning*), thème lancé par Michael Lerner, directeur de la revue juive progressiste *Tikkun*, qui n'était pas dénué d'accents communautariens[75]. Sur le plan sociologique, il faut enfin tenir compte de la grande résonance du point de vue communautarien auprès de certains milieux féministes ou de certains défenseurs des droits des minorités, et aussi du mouvement écologiste, comme terrain privilégié de résistance aux pratiques des bureaucraties institutionnelles et à l'extension des marchés globaux[76].

Quelques points de convergence apparaissent cependant. Presque tous les communautariens contestent l'idée de « citoyenneté économique », qui transforme les sociétaires en « spectateurs qui votent » et en consommateurs toujours plus désireux d'améliorer leur position sur le marché, tout en donnant aux industriels la possibilité de rechercher un profit maximum en dehors de toute régulation démocratique. Presque tous critiquent également le centralisme, la bureaucratie étatique et prônent des formes variées de démocratie participative. Le fond de leur message est que si l'on ne peut redonner vie à des communautés organiques ordonnées à l'idée de bien commun et de valeurs partagées, la société n'aura pas d'autre alternative que l'autoritarisme ou la désintégration. Si certains se proposent de revitaliser les traditions, tandis que d'autres soulignent avant tout l'importance des biens publics et des équipements collectifs, beaucoup se réclament d'une tradition de « républicanisme civique » qui remonte à l'Antiquité et a connu son apogée dans les républiques italiennes de la fin du Moyen Age, avant de jouer également un rôle dans les révolutions française et américaine. Aux Etats-Unis, cette tradition emprunte autant à Machiavel et à Hannah Arendt qu'à Thomas Jefferson, Patrick Henry et John Dewey[77]. L’idée d’une nécessaire réactivation de la citoyenneté active en constitue le cœur, de pair avec une redéfinition de la vie démocratique axée sur l'idée de *participation*[78], de *reconnaissance* et de *bien commun*. « La notion centrale de l'humanisme civique, écrit ainsi Charles Taylor, est que les hommes trouvent leur bien dans la vie publique d'une république de

citoyens ». La pensée communautarienne semble par là devoir déboucher sur une remise en cause de l'Etat-nation et sur un certain renouveau de l'idée fédéraliste[79].

Chantal Mouffe affirme pour sa part que la critique de la raison libérale, « pour tous ceux qui refusent de croire que les sociétés libérales démocratiques capitalistes “réellement existantes” représentent la fin de l'histoire, constitue la condition *sine qua non* de tout progrès de la démocratie »[80].

A. B.

1. *Gemeinschaft und Gesellschaft. Abhandlung des Communismus und des Sozialismus als empirischer Kulturformen*, Fues, Leipzig 1887 (2e éd. rév. et augm. : *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe des reinen Soziologie*, Curtius, Berlin 1912, trad. fr. : *Communauté et société. Catégories fondamentales de la sociologie pure*, PUF, 1944). Cf. aussi Ferdinand Tönnies, « Die Entstehung meiner Begriffe “Gemeinschaft” und “Gesellschaft” », in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1955, 7, pp. 463-467 ; Lars Clausen (Hrsg.), *Hundert Jahre « Gemeinschaft und Gesellschaft ». Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*, Leske u. Budrich, Opladen 1991.

2. *Die Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus*, Cohen, Bonn 1924.

3. Cf. Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Basic Books, New York 1966 (trad. fr. : *La tradition sociologique*, PUF, 1984).

4. Cf. Christopher Lasch, *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*, W.W. Norton, New York 1991 (trad. fr. : *Le seul vrai paradis*, Climats, 2002).

5. Cf. Jürgen Habermas, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, Gallimard, 1988.

6. Cf. Hans Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*, Seuil, 1976. Sur l'impact de la pensée de Gadamer aux Etats-Unis, cf. Joel Weinsheimer, *Gadamer's Hermeneutics. A Reading of « Truth and Method »*, Yale University Press, New Haven 1985, ainsi que les remarques critiques de L.M. Palmer, « Gadamer and the Enlightenment's “Prejudice Against All Prejudices” », in *Clio*, été 1993, pp. 369-376. Cette discussion évoque le débat qui avait opposé à la fin des années quarante Michael Oakeshott et Karl Popper sur la valeur de la modernité et de la raison. Dans le sillage de Burke, Oakeshott voyait dans le règne hégémonique de la raison moderne la cause du mépris de l'expérience et des traditions. Cf. Michael Oakeshott, « Rationalism in Politics », in *Rationalism in Politics and Other Essays*, Methuen, London 1962, et Basic Books, New York 1962 ; Karl R. Popper, « Towards a Rational Theory of Tradition », in *Conjectures and Refutations*, Harper & Row, New York 1968, pp. 120-135 (trad. fr. : *Conjectures et réfutations. La croissance du savoir scientifique*, Payot, 1985).

7. Otto Bauer, *La question des nationalités et la sociale-démocratie*, 2 vol., EDI, 1988 (1ère éd. en 1907).

8. Chantal Mouffe, « La citoyenneté et la critique de la raison libérale », in Jacques Poulain et Patrice Vermeren (éd.), *L'identité philosophique européenne*, L'Harmattan-Association Descartes, 1993, p. 101.

9. Cf. Michael Oakeshott, *On Human Conduct*, Oxford 1975.

10. *La communauté désoeuvrée*, Christian Bourgois, 1986, p. 34.

11. Ibid., p. 87.

12. Il faut préciser ici que le terme américain de *community* ne renvoie pas exactement à ce que l'on désigne en français par le mot de « communauté », ni d'ailleurs à ce que l'on appelle *Gemeinschaft* en allemand. (Significativement, les Allemands parlent de *Kommunitarismus* pour évoquer le courant communautarien américain). Aux Etats-Unis, le mot évoque aussi bien la communauté politique au sens global que les « sous-communautés » culturelles, religieuses ou ethniques, que la première peut éventuellement englober. Dans son acception la plus simple, la *community* est un ensemble d'individus en état d'interdépendance sociale, liés entre eux par des moeurs, des coutumes et des situations existentielles communes, qui se trouvent de ce fait conduits à débattre et à décider également en commun. Sur le sujet, les ouvrages fondateurs sont ceux du conservateur Robert A. Nisbet, *The Quest for Community. A Study in the Ethics of Order and Freedom*, Oxford University Press, Oxford-New York 1953 (rééd. en 1962 sous le titre *Community and Power*) ; de Robert Redfield, *The Little Community. Viewpoints for the Study of a Human Whole*, University of Chicago Press, Chicago 1955, et de Paul et Percival Goodman, *Communities. Means of Livelihood and Ways of Life*, Random House, New York 1960. Cf. aussi Nicolas Kessler, *Robert A. Nisbet et la question de l'Etat*, mémoire de maîtrise, Paris IV-Sorbonne, 1993-94.

13. Alasdair MacIntyre est professeur de philosophie à l'Université Notre Dame (Indiana), où il occupe depuis 1989 la chaire McMahon/Hank. Ses deux ouvrages les plus célèbres sont *After Virtue. A Study in Moral Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1981, et Duckworth, London 1981 (2e éd. : Notre Dame-London 1985 ; trad. fr. : *Après la vertu*, PUF, 1997), et *Whose Justice ? Whose Rationality ?*, Duckworth, London 1988 (trad. fr. : *Quelle justice ? Quelle rationalité ?*, PUF, 1993). Cf. aussi *Against the Self-Images of the Age*, Duckworth, London 1971 ; *Is Patriotism a Virtue ?*, The Lindley Lectures, University of Kansas, 26 mars 1984, pp. 4-102 (trad. all. : « Ist Patriotismus eine Tugend ? », in Axel Honneth, Hrsg., *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Campus, Frankfurt/M. 1993, pp. 84-102) ; *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame 1990, et Duckworth, London 1990 ; « How Moral Agents Became Ghosts », in *Synthese*, 1982, pp. 295-312 ; « The Relationship of Philosophy to Its Past », in Richard Rorty, S. Schneewind et Quentin Skinner (ed.), *Philosophy in History*, Cambridge University Press, Cambridge 1984 ; « The Relationship of Philosophy to History. Postscript to the Second Edition of “After Virtue” », in K. Baynes, J. Bohman et T. McCarthy (ed.), *After Philosophy*, MIT Press, Cambridge 1987, pp. 418 ff. ; « The Privatization of Good. An Inaugural Lecture », in *The Review of Politics*, été 1990, pp. 344-361 (texte suivi des commentaires de Donald P. Kommers et W. David Solomon, avec une réponse de MacIntyre, pp. 362-377, trad. fr. : « La privatisation du bien », in *Krisis*, juin 1994, pp. 30-46). Cf. aussi Richard J. Bernstein, « Nietzsche or Aristotle ? Reflections on MacIntyre's “After Virtue” », in *Soundings*, 1984, 67, pp. 6-29 (repris in *Beyond Objectivism and Relativism. Science, Hermeneutics and Praxis*, Blackwell, Oxford, et University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1983, pp. 226-229).

14. Michael J. Sandel est professeur de philosophie politique à l'Université de Harvard. Il est l'auteur de *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982 (trad. fr. : *le libéralisme et les limites de la justice*, Seuil, 1999), et a dirigé le recueil collectif *Liberalism and Its Critics*, New York University Press, New York 1984. Cf. aussi « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », in *Political Theory*, février 1984, pp. 81-96 ; « Morality and

the Liberal Ideal », in *The New Republic*, 7 mai 1984, pp. 15-17 (trad. fr. : « Moralité et libéralisme », in *Krisis*, juin 1994, pp. 62-69 ; « Democrats and Community. A Public Philosophy for American Liberalism », in *The New Republic*, 22 février 1988, pp. 20-23 ; « The Political Theory of the Procedural Republic », in *Revue de métaphysique et morale*, 1988, 1 ; « Moral Argument and Liberal Toleration : Abortion and Homosexuality », in *California Law Review*, 1989, pp. 520 ff. ; « Religious Liberty — Freedom of Conscience or Freedom of Choice ? », in *Utah Law Review*, 1989, 2, pp. 1-19.

15. Charles Taylor est professeur de philosophie et de science politique à l'Université McGill de Montréal. Il a notamment publié *The Explanation of Behaviour*, Routledge & Kegan Paul, London 1964 ; *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge 1975 ; *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge 1979 (trad. fr. : *Hegel et la société moderne*, Presses de l'Université Laval, Québec, et Cerf-Fides, 1998) ; *Philosophical Papers*, 2 vol., 1 : *Human Agency and Language*, 2 : *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge University Press, Cambridge 1985 ; *Justice After Virtue*, University of Toronto Press, Toronto 1987-88 ; *Sources of Self. The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989 (trad. fr. : *Les sources du moi. La formation de l'identité moderne*, Seuil, 1998) ; *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corp., Toronto 1991, et Bellarmin, Montréal 1992 (trad. fr. : *Le malaise de la modernité*, Cerf, 1994) ; *Rapprocher les solitudes. Ecrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, éd. par Guy Laforest, Presses de l'université Laval, Québec 1992 ; *Multiculturalism and the « Politics of Recognition »*, Princeton University Press, Princeton 1992 (ouvrage collectif éd. par Amy Gutmann, trad. fr. : *Multiculturalisme. Différence et démocratie*, Aubier, 1994) ; « Responsability for the Self », in Amélie O'Rorty (ed.), *The Identity of Persons*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1976, pp. 281-299 ; « What's Wrong with Negative Liberty », in A. Ryan (ed.), *The Idea of Freedom*, Oxford University Press, Oxford 1979, pp. 175-193 ; « Atomism », in A. Kontos (ed.), *Powers, Possessions and Freedom*, University of Toronto Press, Toronto 1979, pp. 175-193 (repris in *Philosophical Papers*, vol. 2, pp. 187-210) ; « The Diversity of Goods », in Amartya Senn et Bernard Williams (ed.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, Cambridge 1982, pp. 129-144 ; « Alternative Futures. Legitimacy, Identity and Alienation in the Late Twentieth Century Canada », in A. Cairns et C. Williams (ed.), *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada*, University of Toronto Press, Toronto 1985 ; « Die Motive einer Verfahrensethik », in W. Kuhlmann (Hrsg.), *Moralität une Sittlichkeit*, Frankfurt/M. 1986 ; « Le juste et le bien », in *Revue de métaphysique et morale*, 1988, 1 ; « Cross-Purposes : The Liberal-Communitarian Debate », in Nancy Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge 1989, pp. 103-130 ; « Hegel's Ambiguous Legacy for Liberalism », in *Cardozo Law Review*, 1989, 5-6 ; « Le dépassement de l'épistémologie », in Jacques Poulain (éd.), *Critique de la raison phénoménologique*, Cerf, 1989 ; « Comments and Replies », in *Inquiry*, 1991, 2 ; « Die Beschwörung der Civil Society », in K. Michalski (Hrsg.), *Europa und die Civil Society*, Stuttgart 1991 ; « Les institutions dans la vie nationale », in *Esprit*, mars-avril 1994, pp. 90-102. En France, un colloque consacré à Charles Taylor (« L'interprétation de l'identité moderne »), organisé par Guy Laforest et Philippe de Laura, a eu lieu du 6 au 13 juin 1995 à Cerisy-la-Salle. Un recueil d'articles réunis par Philippe de Lara, intitulé *La liberté des modernes*, est également paru aux PUF en 1997. Cf. aussi Janie Pélabay, *Charles Taylor, penseur de la pluralité*, Presses de l'Université Laval, Québec, et L'Harmattan, 2001.

16. Cf. Roberto Mangabeira Unger, *Knowledge and Politics*, Free Press, New York 1975 ; *Passion. An Essay on Personality*, Free Press, New York 1975 ; *Law in Modern Society*, Free Press, New York 1976 ; *Politics. A Work in Constructive Social Theory*, 3 vol., 1 : *Social Theory. Its Situation and Its Task*, 2 : *False Necessity*, 3 : *Plasticity in Power*, Cambridge University Press, Cambridge 1987 ; John Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Clarendon, Oxford 1980 ; Mary Ann Glendon, *Rights Talk. The Impoverishment of Political Discourse*, Free Press, New York 1993 ; Amitai Etzioni, *The Spirit of Community. Rights, Responsabilities, and the Communautarian Agenda*, Crown Publ., New York 1993 ; et « Liberals and Communitarians », in *Partisan Review*, printemps 1990.

17. Robert N. Bellah est l'auteur plusieurs ouvrages sur la « religion civile » américaine (*The Broken Covenant. American Civil Religion in Time of Trial*, Seabury Press, New York 1975) dans lesquels il critique l'individualisme et l'invasion de la rationalité instrumentale dans la vie quotidienne. Il maintient néanmoins une certaine distance vis-à-vis du débat entre communautariens et libéraux, et préfère raisonner en termes d'« institutions » plutôt que de communautés. Cf. Robert N. Bellah, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler et Steven M. Tipton, *The Good Society*, Alfred A. Knopf, New York 1991 ; *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1985. Cf. aussi Robert N. Bellah, « Social Science as Practical reason », in Daniel Callahan et Bruce Jennings (ed.), *Ethics, the Social Science, and Policy Analysis*, New York 1983, pp. 37-64.

18. Décédé le 14 février 1994, Christopher Lasch est surtout connu pour ses derniers ouvrages, dans lesquels il essaie de promouvoir, avec des accents communautariens, un populisme de gauche critique vis-à-vis de l'idée de progrès : *The Culture of Narcissism. American Life in an Age of Diminished Expectations*, Norton-Warner Books, New York 1979 (trad. fr. : *Le complexe de Narcisse. La nouvelle sensibilité américaine*, Robert Laffont, 1981, et Climats, 2000), *The Minimal Self. Psychic Survival in Troubled Time*, 1984, *The True and Only Heaven. Progress and Its Critics*, op. cit., et *The Revolt of the Elites and the Betrayal of Democracy*, W.W. Norton, London 1995 (trad. fr. : *La révolte des élites, la trahison de la démocratie*, Climats 1996), *Culture de masse ou culture populaire ?*, Climats, 2001. Cf. aussi *The New Radicalism in America, 1889-1963*, Vintage Books, New York 1965; *The Agony of American Left*, Alfred A. Knopf, New York 1968 ; *The World of Nations. Reflections on American History, Politics, and Culture*, Alfred A. Knopf, New York 1973 ; *Haven in an Heartless World. The Family Besieged*, Basic Books, New York 1977 ; « The Communitarian Critique of Liberalism », in Charles H. Reynolds et R.V. Norman (ed.), *Community in America. The Challenge of « Habits of the Heart »*, University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1988.

19. Les principaux ouvrages sur le sujet sont ceux de Thomas Bender, *Community and Social Change in America*, Rutgers University Press, New Brunswick 1978 ; Will Kymlicka, *Liberalism, Community, and Culture*, Oxford University Press, New York 1989, et Clarendon Press, Oxford 1991 ; Robert Booth Fowler, *The Dance with Community. The Contemporary Debate in American Thought*, University Press of Kansas, Lawrence 1991 ; Shlomo Avineri et Avner de-Shalit (ed.), *Individualism and Communitarianism*, Oxford University Press, Oxford 1992 ; Elizabeth Frazer et Nicola Lacey, *The Politics of Community. A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, Harvester Wheatsheaf, New York 1993. Cf. aussi William A. Galston, *Justice and the Human Good*, University of Chicago Press, Chicago 1980 ; John Charvet, *A Critique of Freedom and Equality*, Cambridge University Press, Cambridge 1981 ; Mimi Bick, *The Liberal-Communitarian Debate. A Defense of Holistic Individualism*, thèse, Trinity, Oxford 1987 ; Charles H. Reynolds et R.V. Norman (ed.), *Community in America*, op. cit. ; Nancy Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge 1989 ; Stephen Macedo, *Liberal Virtues. Citizenship, Virtue, and Community in Liberal Constitutionalism*, Clarendon Press, Oxford 1990 ; William A. Galston, *Liberal Purposes. Goods, Virtues, and Diversity in the Liberal State*, Cambridge University Press, Cambridge 1991.

La littérature française sur le sujet reste embryonnaire. Cf. néanmoins Chantal Mouffe, « Le libéralisme américain et ses critiques », in *Esprit*, mars 1987, pp. 100-114 ; Alain de Benoist (éd.), *Communauté ?*, n° spécial de *Krisis*, juin 1994 ; André Berten, Pablo da Silvera et Hervé Pourtois, *Libéraux et communautariens*, PUF, 1997. En Allemagne, en revanche, le débat semble bien engagé, avec notamment Axel Honneth (Hrsg.), *Kommunitarismus*, op. cit. (textes de Michael Sandel, John Rawls, Amy Gutmann, Alasdair MacIntyre, Charles Taylor, Charles Larmore, Michael Walzer et Rainer Forst) ; Christel Zahlmann (Hrsg.), *Kommunitarismus in der Diskussion. Eine streitbare Einführung*, Rotbuch, Hamburg 1994 ; Axel Honneth, « Grenzen des Liberalismus. Zur ethisch-politischen Diskussion um den Kommunitarismus », in *Philosophische Rundschau*, 1991, 1-2, pp. 83 ff.

20. *Modernité et morale*, PUF, 1993, p. 20.

21. Le mot est à comprendre ici au sens anglo-saxon. Alors qu'en Europe continentale, les « libéraux » — qui peuvent être aussi bien des hommes « de droite » ou des nationaux-libéraux — se définissent avant tout comme des partisans de l'économie de marché et du libre-échange, aux Etats-Unis le « libéralisme » a un sens exclusivement politique et ne se rapporte qu'à la doctrine de la liberté individuelle, du gouvernement limité et du contrat. Les « libéraux » sont les adversaires de gauche des conservateurs. A ce titre, ils admettent fréquemment que l'Etat puisse intervenir sur le plan économique pour assurer la justice sociale. Cette éventualité est en revanche totalement rejetée par les libertariens, qui se partagent eux-mêmes en deux tendances : les tenants de l'« Etat minimal », qui admettent au moins qu'un Etat puisse exister sans qu'il lui soit nécessaire de violer les droits, comme Robert Nozick (*Anarchy, State and Utopia*, Basic Books, New York 1974, et Basil Blackwell, Oxford 1974, trad. fr. : *Anarchie, Etat et utopie*, PUF, 1988) ou James M. Buchanan, fondateur de l'école du « Public Choice » (*Les limites de la liberté. Entre l'anarchie et le Léviathan*, Litec, 1992), et les « anarcho-capitalistes », selon qui tout Etat est par définition illégitime et immoral, comme David Friedman (*Vers une société sans Etat*, Belles Lettres, 1992) ou Murray Rothbard (*L'éthique de la liberté*, Belles Lettres, 1991).

22. Cf. John Rawls, *A Theory of Justice*, Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1971, et Oxford University Press, London 1971 (trad. fr. : *Théorie de la justice*, Seuil, 1987) ; *Political Liberalism*, Columbia University Press, New York 1993 (trad. fr. : *Libéralisme politique*, PUF, 2001) ; *Justice et démocratie*, Seuil, 1993 ; Ronald Dworkin, *Taking Rights Seriously*, Harvard University Press, Cambridge 1977, et Duckworth, London 1977 (trad. fr. : *Prendre les droits au sérieux*, PUF, 1995) ; *A Matter of Principle*, Harvard University Press, Cambridge 1985 (trad. fr. : *Une question de principe*, PUF, 1996) ; *Law's Empire*, Cambridge 1986 (trad. fr. : *L'empire du droit*, PUF, 1994) ; Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State*, Yale University Press, New Haven 1980. Dans la même optique libérale, cf. aussi Alan Gewirth, *Reason and Morality*, University of Chicago Press, Chicago 1978 ; *Human Rights. Essays in Justification and Applications*, University of Chicago Press, Chicago 1982 ; Amy Gutmann, *Liberal Equality*, Cambridge University Press, Cambridge 1980 ; Ian Shapiro, *The Evolution of Rights in Liberal Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1986 ; Onora O'Neill, *Constructions of Reason*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

23. *Le libéralisme moderne. Analyse d'une raison économique*, PUF, 1984.

24. Cf. Macpherson, *Democratic Theory. Essays in Retrieval*, Clarendon Press, Oxford 1973, p. 199.

25. Cf. notre article « Minima Moralia (2) », in *Krisis*, avril 1991, pp. 16-25.

26. Henry Sidgwick, *The Methodes of Ethics*, Macmillan, London 1874 et 1907. Partisan de l'utilitarisme, Sidgwick est généralement considéré comme l'un des plus importants représentants de la philosophie morale anglo-saxonne de la seconde partie du XIXe siècle. Rawls le cite de la façon la plus élogieuse. Cf. J.B. Schneewind, *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*, Clarendon Press, Oxford 1977 ; et Bart Schultz (ed.), *Essays on Henry Sidgwick*, Cambridge University Press, Cambridge 1992.

27. *Modernité et morale*, op. cit., p. 46.

28. Cf. *A Theory of Justice*, op. cit., pp. 92-93 ; « Justice as Fairness : Political not Metaphysical », in *Philosophy and Public Affairs*, été 1985, pp. 223-251 (trad. fr. : « La théorie de la justice comme équité : une théorie politique et non pas métaphysique », in Catherine Audard, Jean-Pierre Dupuy et René Sève, éd., *Individu et justice sociale. Autour de John Rawls*, Seuil, 1988, cf. p. 308). Cf. aussi « The Priority of Justice and Ideas of the Good », in *Philosophy and Public Affairs*, automne 1988, pp. 251-276 (trad. fr. : « La priorité du juste et les conceptions du bien », in *Justice et démocratie*, op. cit., pp. 285-320).

29. *A Theory of Justice*, op. cit., p. 30. C'est également l'argument principal opposé par Rawls à l'utilitarisme.

30. *Anarchy, State and Utopia*, pp. 32-33.

31. *Liberalism and Its Critics*, op. cit., p. 4.

32. « Liberalism as a Threat to Democracy ? », in Francis Canavan (ed.), *The Ethical Dimension of Political Life*, Duke University Press, Durham 1983, p. 29.

33. « Liberalism », in Stuart Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, Cambridge 1978.

34. *Modernité et morale*, op. cit., p. 165.

35. La notion de « *neutral political concern* » semble avoir été créée par le libéral Joseph Raz, « Liberalism, Autonomy and the Politics of Neutyral Concern », in *Midwest Studies in Philosophy*, 1982. Cf. aussi Will Kymlicka, « Liberal Neutrality and Liberal Individualism », in *Ethics*, 1989.

36. *Liberalism and Its Critics*, op. cit., p. 5.

37. « Cet idéal, écrit Charles Larmore, demande qu'aussi longtemps qu'une conception de la vie bonne reste discutée, aucune décision de l'Etat ne puisse être justifiée sur la base de sa supériorité ou de son infériorité supposée » (*Patterns of Moral Complexity*, Cambridge University Press, Cambridge 1987, p. 47).

38. L'idée selon laquelle seul un pouvoir politique neutre peut garantir la paix sociale entre des individus considérés comme des atomes séparés, c'est-à-dire des agents dont la caractère social n'est qu'une forme accidentelle ajoutée à leur nature, est déjà présente chez Guillaume d'Ockam avec l'idée d'une puissance divine absolue (*potentia absoluta*), mais totalement indéterminée.

39. Cette réserve, qui a donné lieu à des débats que nous n'examinerons pas ici, est longuement explicitée par John Rawls dans ses derniers écrits (cf. *Justice et démocratie*, op. cit., notamment chap. 5 et 7). Elle permet de comprendre le caractère limité, et finalement tautologique, de la théorie libérale qui, tout en déclarant rester neutre vis-à-vis des diverses conceptions de la vie bonne, n'admet en fait que celles qui ne remettent pas en cause ses propres principes.

40. Cf. Douglas J. Den Uyl, « Freedom and Virtue », in Tibor R. Machan, *The Libertarian Reader's*, Rowman & Littlefield, Totowa 1992, pp. 211-255.

41. « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », art. cit., p. 82. Sur la problématique de la justice dans ses rapports avec l'idéologie libérale, cf. aussi Serge-Christophe Kolm, *Justice et équité*, Editions du CNRS, 1972 ; *Le contrat libéral*, PUF, 1985 ; Ottfried Höffe, *L'Etat et la justice*, J. Vrin, 1988 ; Jean-Pierre Dupuy, *Le sacrifice et l'envie*, Calmann-Lévy, 1992 ; Jean Ladrière et Philippe van Parijs (éd.), *Fondements d'une théorie de la justice*, Louvain-la-Neuve 1984 ; Philippe van Parijs, *Qu'est-ce qu'une société juste ?*, Seuil, 1991 ; Salvatore Vecca, *La società giusta*, Il Saggiatore, Milano 1982.

42. Pour les libéraux, écrit Alasdair MacIntyre, la société n'est « rien d'autre qu'une arène dans laquelle les individus cherchent à se procurer durablement ce qui leur est agréable ou utile », constituant ainsi une « collection d'étrangers dont chacun poursuit son intérêt propre sous le minimum de contrainte possible » (*After Virtue*, op. cit., pp. 236 et 251).

43. Allen E. Buchanan, « Assessing the Communitarian Critique of Liberalism », art. cit., pp. 852-853 ; Stephen Holmes, *The Anatomy of Antiliberalism*, Harvard University Press, Cambridge 1993.

44. Cf. sur ce point Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit., pp. 31 et 183. Les auteurs libéraux ont réagi de façon particulièrement vive à cette critique, qui se décompose en fait en deux propositions différentes : la thèse du « remède » (c'est parce que les valeurs communautaires se sont effondrées que la société moderne est tenue de donner la première place à la justice) et la thèse de la proportionnalité (au sein d'une politie donnée, la justice occupe une place d'autant plus grande que la socialité communautaire est plus faible). On a fait valoir qu'il n'y a pas de lien logique entre ces deux affirmations, mais qu'elles reviennent l'une et l'autre à dire que la justice n'a aucune valeur en soi, puisque dans une situation « idéale » elle n'aurait plus de raison d'être (cf. Allen E. Buchanan, art. cit., p. 877).

45. Cf. Richard Rorty, « The Priority of Democracy to Philosophy », in Merrill D. Peterson et Robert C. Vaughan (ed.), *The Virginia Statute for Religious Freedom*, Cambridge University Press, Cambridge 1988.

46. Cf. J.C. Merquio, « For the Sake of the Whole », in *Critical Review*, été 1990, pp. 301-325.

47. « L'individu, écrit Jean-Luc Nancy, n'est que le résidu de l'épreuve de la dissolution de la communauté. Par sa nature — comme son nom l'indique, il est l'atome, l'insécable —, l'individu révèle qu'il est le résultat abstrait d'une décomposition. Il est une autre et symétrique figure de l'immanence : le pour-soi absolument détaché, pris comme origine et comme certitude [...] On ne fait pas un monde avec de simples atomes. Il y faut un *clinamen*. Il faut une inclinaison ou une inclination de l'un vers l'autre, de l'un par l'autre ou de l'un à l'autre [...] L'individualisme est un atomisme inconséquent, qui oublie que l'enjeu de l'atome est celui d'un monde. C'est bien pourquoi la question de la communauté est la grande absente de la métaphysique du sujet, c'est-à-dire — individu ou Etat total — de la métaphysique du pour-soi absolu » (op. cit., p. 17).

48. La critique communautarienne vise ici surtout des auteurs comme John Rawls. Friedrich A. Hayek, lui, admet très bien l'antériorité du fait social, mais en tire des conclusions radicalement différentes : c'est le fait que la société excède toujours l'individu qui, en interdisant à celui-ci de la remodeler à sa guise, conditionne précisément sa liberté. Cf. B. Crowley, *The Self, the Individual, and the Community. Liberalism in the Political Thought of F.A. Hayek and Sidney and Beatrice Webb*, Oxford University Press, Oxford 1987.

49. « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », art. cit., pp. 84-85.

50. « Two Concepts of Liberty », texte reproduit in Michael J. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, op. cit., pp. 15-36. Cf. aussi Quentin Skinner, « The Idea of Negative Liberty. Philosophical and Historical Perspectives », in Richard Rorty, J.B. Schneewind et Quentin Skinner (ed.), *Philosophy in History. Essays on the Historiography of Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

51. Contre les libertariens, Philippe van Parijs souligne qu'une liberté formelle, qui n'est qu'un droit non assorti du pouvoir de l'exercer, ne peut suffire comme valeur éthique à fonder une société (*Qu'est-ce qu'une société juste ?*, op. cit). Il écrit par ailleurs : « Si la liberté requiert bien le droit de faire ce que l'on désire faire avec soi-même et ce dont on est le légitime propriétaire, elle ne s'y réduit pas. Elle n'est pas qu'une question de droit de faire ce que l'on désire en ce sens. Elle est aussi une question de moyens » (« Quelle réponse cohérente aux néolibéralisme ? », in *Economie et humanisme*, mars-avril 1989, repris in *Problèmes économiques*, 4 janvier 1990, p. 25). Andrew Bard Schmookler montre de son côté combien l'idée d'une liberté des choix au sein d'une société de marché se révèle à l'examen une illusion trompeuse, dans la mesure où les agents ne peuvent maximiser leurs choix dans une telle société que pour autant qu'ils se

conforment à ses principes. « Le marché, écrit-il, est remarquablement sensible aux besoins que nous avons en tant qu"atomes sociaux", mais il ignore les besoins qui sont les nôtres en tant que communauté sociale [...] La théorie [du marché] fait de nous des entités autonomes et séparées, sauf sur les lieux où nous choisissons de nous réunir pour échanger. Le système fonctionne de façon telle qu'il nous est difficile d'être autre chose [...] Le marché instaure une société riche dans ses parties éclatées, mais pauvre dans sa totalité organique » (*The Illusion of Choice. How the Market Economy Shapes Our Destiny*, State University of New York Press, Albany 1993, pp. 62-63). Sur les paradoxes de la logique de l'intérêt individuel, cf. aussi Richard H. Thaler, *The Winner's Curse. Paradoxes and Anomalies of Economic Life*, Free Press-Macmillan, New York 1992.

52. *Hegel and Modern Society*, op. cit., p. 157.

53. Ibid.

54. « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », art. cit., p. 91.

55. « Justice and the Good », in Michael J. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, op. cit., pp. 168-169.

56. « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », art. cit., p. 86.

57. Ibid., p. 87. Cf. aussi *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit., pp. 55-64.

58. *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 143.

59. *Liberalism and Its Critics*, op. cit., p. 6.

60. *After Virtue*, op. cit., pp. 204-205.

61. *Liberalism and Its Critics*, op. cit. 6.

62. Op. cit., pp. 168-169.

63. *Liberalism and Its Critics*, op. cit., p. 58. Ce communautarisme « fort » se retrouve également chez Roberto M. Unger (cf. *Politics. A Work in Constructive Social Theory*, op. cit., vol. 1, pp. 88-89 et 194-195).

64. *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 167.

65. « The Procedural Republic and the Unencumbered Self », art. cit., p. 91.

66. Cf. Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, op. cit., p. 150.

67. A ce sujet, cf. Charles Taylor, *Hegel*, op. cit. ; *Hegel and Modern Society*, op. cit. ; « Hegel : History and Politics », in Michael J. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, op. cit., pp. 177-199. Peter Berger, « On the Obsolescence of the Concept of Honour », in *European Journal of Sociology*, 1970, pp. 339-347, montre de son côté que la notion d'*honneur* implique que l'identité soit fondamentalement associée aux rôles sociaux des sujets, tandis que celle de *dignité* implique au contraire une identité radicalement distincte de ces rôles.

68. La deuxième thèse, à la différence de la première, appelle une théorie philosophique du bien : la communauté continuerait d'être bonne même si les hommes n'en ressentaient pas le besoin.

69. *Knowledge and Politics*, op. cit., p. 102.

70. *Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983 (trad. fr. : *Sphères de justice. Une défense du pluralisme et de l'égalité*, Seuil, 1997), texte repris (« Welfare, Membership and Need »), in Michael J. Sandel (ed.), *Liberalism and Its Critics*, op. cit., p. 200.

71. Pour Will Kymlicka, au contraire, le point de vue de Marx reste beaucoup plus proche du point de vue libéral que de la critique communautarienne, précisément parce que le communisme est censé émanciper l'humanité de ces mêmes allégeances sociales que les communautariens regardent comme constitutives de l'identité des agents, tandis que les libéraux les considèrent comme autant d'entraves à la « liberté » (cf. *Liberalism, Community, and Culture*, op. cit., « Marxism and the Critique of Justice », pp. 100-131). Cf. aussi A. Buchanan, *Marx and Justice. The Radical Crique of Liberalism*, Methuen, London 1982.

72. « Roundtable on Communitarianism », in *Telos*, été 1988, p. 3.

73. « The Communitarian Critique of Liberalism », in *Political Theory*, février 1990 , p. 23.

74. Cf. Michael J. Sandel, « Democrats and Community », art. cit.

75. Cf. « The Politics of Meaning », in *Tikkun*, septembre-octobre 1993, pp. 19-26 et 87-88.

76. Cf. Tim Luke, « Community and Ecology », in *Telos*, été 1991, pp. 69-79.

77. Cf. G.A. Pocock, *The Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton University Press, Princeton 1975 ; Gordon Wood, *The Creation of the American Republic, 1776-1787*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1969.

78. Cf. Benjamin R. Barber, *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age* (trad. fr. : *Démocratie forte*, Desclée de Brouwer, 1997), University of California Press, Berkeley-Los Angeles 1984.

79. Marcel Gauchet a pu parler de « cet espace intrinsèquement non communautaire qu'est la nation » (« Le mal démocratique », in *Esprit*, octobre 1993, p. 82). Cf. aussi Paul Piccone, « The Crisis of Liberalism and the Emergence of Federal Populism », in *Telos*, automne 1991, pp. 7-44, qui se prononce pour la création de « petites communautés organiques autonomes » permettant l'instauration d'une véritable démocratie participative à l'intérieur d'un cadre fédéral.

80. « La citoyenneté et la critique de la raison libérale », art. cit., p. 102.